

**Łukasz Tischner**

Uniwersytet Jagielloński

## Z powrotem do (źródła) rzeczy.

O książce Edyty Sołtys-Lewandowskiej  
*O „ocalającej nieporządek rzeczy” polskiej  
poezji metafizycznej i religijnej drugiej  
połowy XX wieku i początków XXI wieku*

### Abstract

#### Back to the (origin of) things

The review discusses the book by Edyta Sołtys-Lewandowska *O „ocalającej nieporządek rzeczy” polskiej poezji metafizycznej i religijnej drugiej połowy XX wieku i początków XXI wieku*, which is aimed at describing contemporary Polish poetry in terms of its religious/metaphysical quests. Sołtys-Lewandowska distinguishes two types of poetry, namely, religious and metaphysical. The first type refers to the poems which depict a personal relationship with God; the second implies a premonition of an outer reality which transcends the limits of human cognition. Sołtys-Lewandowska interprets a variety of poems. She analyzes what she calls the “sacralization” and the “desacralization” effects, describes the figures of God (especially the figure of Father and Lord) and argues that contemporary Polish poetry may be interpreted as an expression of a “return of religion”. The reviewer appreciates the original idea of the book but criticizes the too broad scope of the project which results in very general conclusions. He also disagrees with some typological concepts which don’t seem to be really consistent and helpful.

**Słowa kluczowe:** polska poezja współczesna, literatura i religia, sekularyzacja, duchowość

**Keywords:** contemporary Polish poetry, literature and religion, secularization, spirituality

To książka potężna co do rozmiarów i ambicji: na ponad sześciuset stronach Edyta Sołtys-Lewandowska próbuje objąć swą refleksją polską poezję drugiej połowy XX wieku i początku XXI wieku, śledząc jej związki z religią i metafizyką. Zadanie, jakiego się podjęła, jest w gruncie rzeczy niewykonalne, bo szczerze mówiąc, mało jest wierszy, które nie podpadałyby pod szeroko rozumiane kategorie „poezji metafizycznej” i „poezji religijnej”. Dodatkowo wymaga ono nie tylko potężnej erudycji ściśle historycznoliterackiej, lecz także rozeznania w teorii literatury, filozofii, teologii, a nawet socjologii religii (procesy sekularyzacji itp.). Ta wielodyscyplinarność naraża autorkę na zarzut niefrasobliwego przekraczania granic między poszczególnymi dziedzinami humanistyki. Sołtys-Lewandowska ma świadomość, że stąpa po polu minowym, ale w imię śmiałej syntezy podejmuje ryzyko uogólnienia i eklektyzmu. Czyni to w przekonaniu – w moim odczuciu słusznym – że w ten sposób zdoła powiedzieć coś istotnego nie tylko o literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku, lecz także o kondycji intelektualnej i duchowej człowieka współczesnego. Jej stosunek do przedmiotu badań dobrze wyraża następująca deklaracja:

Kultura i literatura nie rozwijają się od zwrotu do zwrotu, lecz w bezustannej konfrontacji idei – uzupełniających się i wykluczających. O ile kształt rozważań, różne ich drogi zależne są od dominujących dyskursów i preferowanych kierunków interpretacji, o tyle sam przedmiot – relacja człowieka do Boga i Boga do człowieka – istnieje w historii stale i wciąż rozpala coraz to nowe umysły<sup>1</sup>.

Rezultat wyteżonej pracy nie jest ostatecznie zadowalający, niemniej godna uznania jest determinacja i odwaga autorki, by powrócić do pytań podstawowych i prób rozpoznania generalnych tendencji, które naznaczają dzisiaj metafizyczną czy też religijną wrażliwość. W strukturze głębokiej chyba najbliższa badaniom autorki jest propozycja Jana Błońskiego, który postulował swoisty „ekumenizm” w stosunku do religijnie nacechowanych tekstów. Według Sołtys-Lewandowskiej oznacza on „czytanie bez «wyznaniowej czujności», bez niepotrzebnych kwalifikacji i sprawdzianu z ortodoksji. Obejmując literaturę synchronicznie, szuka tego, co wspólne, odmienności traktując jako «aktualizację różnych aspektów wspólnego zjawiska»” (s. 44–45). Krytyczna postawa Błońskiego jest nadzwyczajna i wzorcową (także dla mnie), choć sama propozycja terminologiczna wydaje się dość niezobowiązująca. Słowa ekumenizm używa bowiem Błoński, abstrahując od jego znaczenia literalnego – chce po prostu osłabić możliwość zawłaszczania utworu do określonego systemu teologicznego. Strategia Błońskiego zakłada akceptację podstawowych ustaleń spod znaku Eliadowskiej fenomenologii religii.

---

<sup>1</sup> E. Sołtys-Lewandowska, *O „ocalającej nieporządek rzeczy” polskiej poezji metafizycznej i religijnej drugiej połowy XX wieku i początków XXI wieku*, Universitas, Kraków 2015, s. 486. Dalsze cytaty z tej książki lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie numer strony.

Trzeba uczciwie przyznać, że kłopoty, na jakie natrafia autorka, są właściwie powszechne i gnębią nawet najbardziej doświadczonych badaczy. Biorą się przede wszystkim ze specyfiki pogranicznej i pojęciowo nieostrej dyscypliny, jaką jest rozległy obszar badań nad literaturą i religią. Czy mówić o *sacrum*, doświadczeniu religijnym czy duchowości w literaturze? Jak zrównoważyć perspektywę „wewnętrzną” (nadawcy) z „zewnętrzną” (interpretatora)? Jak wyznaczyć granice między teologią literatury i „teologią” literacką zawartą w konkretnym utworze? To tylko kilka pytań, na które nie ma prostych odpowiedzi. Zgłębianie tej problematyki wymaga więc nie tylko wszechstronnej kompetencji, lecz także stanowczości, by odrzucać stanowiska sprzeczne z przyjętymi wstępnie założeniami. Próba zbyt łatwego godzenia napięć powoduje bowiem rozmycie konturu zjawisk, które mają być przedmiotem opisu.

Sołtys-Lewandowska skrupulatnie komponuje swoją monografię. Przeczytała najważniejsze na gruncie polskim opracowania dotyczące tytułowej problematyki i lojalnie przyznaje się do zaciągniętych długów. W rozdziale wstępnym szkicuje współczesny kontekst dla problematyki *sacrum*/duchowości/metafizyczności w kulturze, a następnie przedstawia cele swych badań. Na własny użytek nazywa poezję metafizyczną, gdy odnosi się ona do „idei bytu, istnienia, poszukiwania sensu i wartości wyższych, jakiegoś «przeczuć» innej, niedostępnej ludzkiemu poznaniu rzeczywistości” (s. 22). Mianem religijnej określa poezję, w której można odnaleźć ślady

[...] osobowego wymiaru relacji zaufania i zależności budowanej w przestrzeni wiary, czy to odwołującej się do konkretnego, dającego się scharakteryzować wyznania, czy poruszającej się w obszarze jedynie kulturowo i symbolicznie zarysowanej tradycji religijnej (s. 22).

To siłą rzeczy arbitralny podział, ale przyjmijmy, że da się go przeprowadzić. Sołtys-Lewandowska chce dowartościować poezję religijną, gdyż uważa, że poezja metafizyczna cieszy się większym zainteresowaniem badaczy. W pierwszym rozdziale zajmuje się „poezją metafizyczną”. Najpierw w dużym skrócie śledzi dzieje filozoficznego rozumienia pojęć „metafizyka” i „metafizyczność”, a następnie dookreśla, jak klasyfikuje poezję metafizyczną. W rozdziale tym wspomina o Heideggerowskiej krytyce metafizyki, która unieważnia tradycyjnie pojętą problematykę „istnienia, poszukiwania sensu i wartości wyższych” (s. 22). Nie opowiada się jednak ani po stronie Heideggera, ani jego krytyków (np. cytowanego aprobatywnie Karola Tarnowskiego).

W podsumowaniu rozdziału buduje problematyczną typologię, która każe odróżnić odmiany poezji metafizycznej. O ile można zgodzić się na – dość oczywiste – przeciwstawienie poezji metafizycznej afirmacji i poezji zaprzeczenia (zwątpienia, negacji, niewiary), o tyle pedantyczny wydaje się pomysł, by różnicować „dyskursywną” i „niedyskursywną” poezję metafizyczną. „Dyskursywność” ma oznaczać dookreślenie problematyki metafizycznej („tematami stają się Transcendencja (Bóg), świat i człowiek” [s. 123]), nie-

dyskursywność zaś – odwołanie do kwestii metafizycznych *implicite*, kiedy stają się one „sprawą ściśle pojmowanego języka poetyckiego” (s. 124). Czy rzeczywiście poezja Celana i Szymborskiej odpowiada szufladce „poezja metafizycznie niedyskursywna”? Autorka uważa, że tych dwoje poetów trzeba wyodrębnić ze względu na język poetycki (strzępy języka, ironia). Czy jednak taka etykieta jest w ogóle potrzebna? Czy w przypadku Celana sam język nie jest elementem „dyskursywności”?

Ostatnia zaproponowana para przeciwieństw znów zdroworozsądkowo budzi aprobatę, ale zawiera niestety błąd w nazewnictwie, co obniża jej wartość operacyjną. Chodzi o przeciwstawienie „immanentystyczna” i „transcendentalna”, co ma oznaczać z jednej strony poezję, która poszukuje „ostatecznego wyjaśnienia wewnątrz świata doświadczenia” (s. 127), z drugiej zaś taką, która „wyjaśnia rzeczywistość poza światem doświadczenia” (s. 129). To niestety dość częsta pomyłka, która polega na odruchowym skojarzeniu słowa „transcendencja” z „transcendentalny”. Tymczasem przymiotnik pochodzi ze słownika Kantowskiego i oznacza „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”<sup>2</sup>. Bezpośrednio nie ma więc nic wspólnego z poszukiwaniem T(t)ranscendencji. Na potrzeby typologii proponowanej przez autorkę należałoby raczej użyć formuły: „otwarta na transcendencję”.

W drugim rozdziale Sołtys-Lewandowska przechodzi do poezji, którą nazywa religijną. Najpierw kreśli pożyteczną panoramę stanowisk określających możliwości badania tego, co religijne, w literaturze. Odwołuje się do najważniejszych polskich opracowań dotyczących tej problematyki. Ważne miejsce zajmuje tu pionier tych studiów – Stefan Sawicki. Autorka pokazuje ograniczenia poszczególnych ujęć. To najlepiej przemyślane metodologicznie – Stefana Sawickiego, który upowszechnił w polskim literaturoznawstwie Eliadowskie pojęcie *sacrum* – przyjmuje z zastrzeżeniami. W ślad za samym lubelskim badaczem wskazuje na ograniczenia związane z efektem terminologicznej „urawniłowki”, który może faworyzować przejawy religijności nienacechowane wyznaniowo i usuwać z pola widzenia zasadnicze różnice między specyficznymi doświadczeniami religijnymi. Chcąc skupić się na poezji religijnej obszaru judeochrześcijańskiego, autorka przejmuje od Wojciecha Gutowskiego termin *homo religiosus*. Uznaje bowiem, że poezja religijna „korzysta przede wszystkim z podstawowej sytuacji wyznania, wyrażającego emocjonalne, wolicjonalne i poznawcze zaangażowanie podmiotu w doświadczenie *sacrum*” (s. 163). Warto zaznaczyć, że koncepcja *homo religiosus* rozszerza jedynie stanowisko Sawickiego, który zawsze podkreślał relacyjny charakter *sacrum* – jako *sacrum* dla kogoś, a ponadto ściśle odróżniał instancje nadawcze i odbiorcze w tekście.

W rozdziale tym znalazły się kolejne dyskusyjne propozycje typologiczne, które mają pomóc w uporządkowaniu rozległego obszaru poezji religijnej.

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 86.

I znów mało wyraziście są granice między tym, co autorka proponuje nazwać „poezją teologiczną”, a tym, co określa mianem „poezji wyznaniowej”. Bardziej przekonuje kategoria „poezji poszukującej”, ale czy na przykład Czesław Miłosz nie jest poetą, który podpada pod wszystkie trzy kategorie? Największe moje wątpliwości budzi określenie „poezja teologiczna”, które wyraźnie stapia z sobą perspektywę nadawczą (autor wewnętrzny, podmiot mówiący) z odbiorczą (np. teologicznie lub kerygmatycznie zorientowany interpretator). Sama częstotliwość przywoływania terminów teologicznych nie musi jednoznacznie świadczyć o teologicznej integralności dzieła. Równie kłopotliwe są pomysły, by ściśle odróżnić podmioty mówiące w wierszu. Tu pojawia się czwórpodział: *homo religiosus*, *homo querens*, *homo novum* (gramatyczny eksperyment) i *homo electus* (termin zarezerwowany dla poezji kapłańskiej). To trzecie określenie ma się odnosić do podmiotu, który doświadczył nawrócenia. Nie wiem, dlaczego tego rodzaju przemianę chce autorka odczytywać w kategoriach Foucaultowskiej transgresji. „Przekroczenie siebie” ma odległy związek z przekraczaniem nakazu, z wejściem w obszar tabu, neonietzscheanizmem Bataille’a i Foucaulta. Można się też zastanawiać, czy koniecznie należy wyodrębniać osobny podmiot – kapłana. Czy kapłan (z urzędu) nie może borykać się z pytaniami, które mają być właściwe człowiekowi poszukującemu (uwagi o poezji Jana Sochonia potwierdzają tę intuicję [zob. s. 220])? Tak czy inaczej typologiczne propozycje autorki wydają się płynne i mało funkcjonalne.

Najbardziej obiecujące są trzy zasadnicze rozdziały, w których Sołtys-Lewandowska proponuje interpretacje twórczości wybranych poetów. Problematyczny może być zestaw pisarzy (nie zawsze wiadomo, czy konkretni autorzy pojawiają się ze względu na rangę literacką, czy raczej idiomatyczny stosunek do metafizyki/religii), nie chcę już jednak małodusznie wybrzydzać, bo tego rodzaju selekcja jest nieuchronna i z konieczności arbitralna.

Skupmy się na interpretacyjnych pomysłach badaczki. Omawiając „obliza metafizyczności” w polskiej poezji, proponuje analizę wierszy Krystyny Miłobędzkiej i Małgorzaty Lebdy, być może dlatego, że – jak czytamy w jej nocie biograficznej – interesuje ją w pierwszym rzędzie twórczość kobiet. Poezja Miłobędzkiej jest już dość dobrze opisana, choć ujęć skoncentrowanych na „metafizyczności” nie było zbyt wiele. Sołtys-Lewandowska rekonstruuje lingwistyczno-egzystencjalny projekt Miłobędzkiej, skupiając się na trzech zasadniczych tematach. Są to: niewyraźność doświadczenia, ontologia ruchu i głód metafizyczny. Najoryginalniejsze uwagi dotyczą tej ostatniej kategorii, którą autorka łączy z ideą pragnienia metafizycznego Lévinasa. To intrygujący trop, chociaż doprecyzowania domagałby się etyczny aspekt metafizycznego pragnienia u Miłobędzkiej. W interpretacji Sołtys-Lewandowskiej poetka jawi się jako autorka, która na swój małomówny i „dramatycznie niegramatyczny” (Barańczak) sposób chce wypowiedzieć „całą wieczność”, którą „dla Miłobędzkiej tworzą przede wszystkim elementarne ludzkie doznania, od zmysłowych: widzeń, słyszeń, dotknięć, przez fizyczno-egzystencjal-

ne: strach, ból, wstręt, głód, po metafizyczne: zanikanie, śmierć” (s. 228). Taka lektura wydaje mi się w ogólnych założeniach słuszną, sugerowałbym jedynie, by mocniej zaakcentowane zostały możliwe wpływy religijnych tradycji Dalekiego Wschodu, bo motyw nicości i zanikania nie prowadzi wyłącznie do Heideggera.

Twórczości Małgorzaty Lebdy nie znałem, więc rozdział *Zabobon omamy święte szczeliny* wzbudził moją szczególną ciekawość. Sołtys-Lewandowska odczytuje tę poezję jako metafizyczno-religijną, która łączy wiele

[...] uzupełniających się elementów, szczególnie ludowej, miejscami pierwotnej wiary w świat natury przenikniętej boską obecnością, i chrześcijaństwa, odartego jednak z jego teologicznych sensów, sprowadzonego wyłącznie do liturgicznych obrzędów i kilku rytuałów (s. 293–294).

Utwory Lebdy świadczą o jej indywidualnej wrażliwości i dziecięcopologańskim zanurzeniu w pełnej tajemnic codzienności, w której ukryte są „święte szczeliny”. Sołtys-Lewandowska trafnie wskazuje na bajkowo-baśniowe rysy wierszy Lebdy i znamienne sakralizację postaci ojca, który zdaje się zastępować nieobecnego Boga. Osobny krąg zagadnień wyznacza problematyka śmierci, ale inaczej niż u Miłobędzkiej, raczej w aspekcie żałoby niż przeczcucia własnego „ubywania”. U Lebdy skandal odejścia wpisany jest w niepozbanioną grozy tajemnicę życia.

Kolejne dwa rozdziały interpretacyjne mają znów charakter typologiczny i mniej przekonujący. Ten poświęcony „sakralizacji w poezji XX i XXI wieku” przynosi przegląd możliwych strategii służących uwzniośleniu lub uświęceniu pewnych przedmiotów, osób, sfer czy działań. Samo określenie „sakralizacja” może budzić wątpliwości, bo autorka nie precyzuje jednoznacznie, co ma ono oznaczać. Z jednej strony sugeruje, że chodzi o wybór wartości, które są związane z judeochrześcijańskim kręgiem kultury (co zakłada jakiś niezależny od podmiotu decyzyjnego punkt odniesienia), z drugiej jednak mowa jest o sakralizacji jako „immanentnym elemencie poetyki”, co ma się wiązać z predylekcją do „wysokiego stylu”. W tym drugim wypadku (przywołana jest m.in. twórczość Julii Hartwig) sakralizowana może być sama poezja, co nie zakłada sakralizacji w sensie religijnym lub choćby quasi-religijnym. Autorka wspomina jeszcze o „sakralizowaniu codzienności i potoczności” (s. 330) (w tym kontekście przywołuje Mirona Białoszewskiego, Jana Twardowskiego, Annę Kamińską, Tomasza Różyckiego, ale też Radosława Kobierskiego), co może przybierać formy znane duchowości chrześcijańskiej, lecz i bardzo prywatne, które nie muszą mieć związku z jakąś rozpoznawalną strukturą religijną czy konfesyjną. Osobną kategorię rezerwuje dla „sakralizacji *à rebours* jako narzędzia ironii, komizmu, trawestacji i parodii” (s. 341), co ma się wiązać z dewaluacją tradycyjnego „języka *sacrum*”, która nie pozwala na użycie go bez cudzysłowu ironii, dystansu, zastrzeżenia. Niedosyt budzi osobny podrozdział o „tendencjach desakralizujących”, który niemal w całości poświęca

autorka twórczości Radosława Kobierskiego. Poczucie rozczarowania bierze się głównie stąd, że umyka tu zasadnicze pytanie – w imię czego poeta desakralizuje tradycyjne religijne, rytualne gesty. Bo przecież – jak pokazywał Gombrowicz – desakralizacja jest zarazem ujawnieniem nowej, choćby międzyludzkiej „boskości”. Jest odrzuceniem pewnych wartości w imię jakiejś innej, ukrytej aksjologii. Autorka co prawda wspomina na przykład o pogańskim rytuale, który aprobatywnie przywołuje Kobierski, dekonstruuje wigilijne obrzędy i zwyczaje, ale traci z pola widzenia to, co rozstrzyga o pozytywnej intencji desakralizacji, którą nazwałbym nakazem współczucia – kierowanym do ludzi i zwierząt.

W ramach refleksji nad „sakralizacją”, a ściślej nad jej możliwym obiektem, Sołtys-Lewandowska zajmuje się osobno poezją Wojciecha Kudyby, Bogusława Kierca, Witolda Wirpszy, Piotra Macierzyńskiego i Justyny Bargielskiej. Wiersze tego pierwszego interpretuje w kategoriach Eliadowskiej świętej przestrzeni, skupiając się na obrazach miasta i „miejsc czystych”, enigmatyczną twórczość Bogusława Kierca sytuuje na pograniczu „estetyki szoku” i „estetyki intymności” (kategorie Beaty Przymuszały) i odczytuje jako próbę przekroczenia „granic niewyraźnego”. Poezja Wirpszy, Macierzyńskiego i Bargielskiej wyznacza różne (generacyjnie i estetycznie) warianty „prywatyzacji” *sacrum*.

W ostatnim rozdziale Sołtys-Lewandowska przygląda się tomikom z ostatnich kilku dekad, dowodząc, że są one świadectwem „intensyfikacji odniesień do religii” (s. 483). Odwołuje się do poetów starszych i najmłodszych, wyróżniając tych, którzy jej zdaniem potrafili rozpoznać różne „imiona Boga”. Najpierw analizuje przedstawienia, które ewokują obraz Boga jako ojca (Wojciech Kudyba, Paweł Sarna i Radosław Kobierski), potem zaś pokazuje rozmaite aktualizacje formuły „Pan”. Zaczyna od inwokacji modlitewnej (Anna Kamińska), by przejść do wersji dialektycznej, czyli będącej nośnikiem wątplenia, a nawet profanacji (Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki), a następnie do metafizycznej, którą rozumie jako „nieskończone poszukiwanie” bez gwarancji nawiązania kontaktu z transcendentnym rozmówcą (Artur Szlosarek). Zamyka swój przegląd, przywołując poezję Agnieszki Kuciak, która wypracowuje własny idiom „ironicznego konceptyzmu” (Arent van Nieukerken), oraz Wojciecha Brzoski, w trybie *buffo* uwalniającego język *sacrum* od rozpoznawalnego religijnego sensu.

Jaki obraz polskiej poezji współczesnej wyłania się z analiz Sołtys-Lewandowskiej? Oddajmy jej głos:

[...] wielowymiarowa, ironiczna i zaangażowana, osobista i ubrana w lirykę roli, z jednej strony zmagająca się z rozbiciem (brakiem?) podmiotu, niemożnością zakorzenienia w świecie, a z drugiej strony rozpaczliwie stara się owemu brakowi zapobiec – konstruując czy uwyrażniając silny podmiot, próbuje sięgać po doświadczenie *sacrum*. Co charakterystyczne, często pojawia się w niej obraz ogromnego wahania, nieustanne lawirowanie między postawą poszukiwania, ba, nawet pew-

nością, że jednak jest coś „ponad”, a odrzuceniem wszelkiej transcendencji, pełną skupienia koncentracją na własnym „ja” oraz świecie uchwytym *hic et nunc* (s. 489).

Trudno nie zgodzić się z tym rozpoznaniem. Zarazem jednak ujawnia ono ogólnikowość wniosków, do których dochodzi Sołtys-Lewandowska. Ogólnikowość jest oczywiście nieuchronną ceną za tak szeroko i ambitnie zakrojony plan pracy, którego konsekwencją musiało być raczej etykietowanie niż wejście w głąb twórczości omawianych autorów. Niewątpliwie autorka osiągnęła by więcej, gdyby powściągnęła swój typologiczny temperament i zaprezentowała bardziej wnikliwe interpretacje raczej kilku niż kilkudziesięciu poetów, koncentrując się na poszczególnych wierszach, które poddałaby wszechstronnej analizie. Metoda cytowania setek wierszy (a często tylko ich fragmentów), które opatrzone są najczęściej zwięzłym komentarzem, służącym uwiarygodnieniu proponowanej generalnej typologii, skazuje na powierzchowność odczytań. W przypadku tak skomplikowanej i delikatnej materii, jaką są relacje między literaturą i religią/metafizycznością, potrzebne jest skupienie na detalu, *close reading*.

Recenzowana książka zyskałaby zdecydowanie na wartości, gdyby poddana została uważnej redakcji i adiustacji. Zawiera niestety wiele błędów, których nie powinna przepuścić szanująca się oficyna naukowa: literówek (np. „powrót religijności na innych prawach niż w wiekach **powszednich**” (s. 171), „związana jest [...] z zanikaniem ludzkich konstrukcji teologicznych, **mniemających** związku z Bogiem Biblii” (s. 15), „pozbawieniu **do** religijnego i mitycznego wymiaru” (s. 337), „**nom** mieszczą się dwa aspekty” (s. 442), „poemat *Liturgia* Witolda Wirpszy, napisany pomiędzy 26 grudnia 1981 a 31 grudnia 1982, a wydany po raz pierwszy w **1946** roku” (s. 452), „**mimiesis**” (s. 507), „Jarosław **Klejnociki**” (s. 340)), niezręczności stylistycznych (np. uporczywe powtarzanie formuł w rodzaju „konotuje”, „jest konotowane” i „jest asocjowane”), a także niezamierzonych anakolutów (przykładem może być zdanie, którego z pewnością nie przeczytał żaden redaktor: „Krzysztof Pomian, filozofii rozdarcia znamionującej jego twórczość, upatrując w dramacie osobistym, dodawał...” (s. 86)). Czasem autorka daje się ponieść retorycznej egzaltacji, co rodzi zgrzyty. Píše na przykład o koncepcji ruchu u Miłobędzkiej: „Ruch jest ekumeniczny, nie wartościuje, usuwa bariery. Jest też egalitarny, podkreśla chiazmatyczny, wymienny charakter istnienia («kogo jem, ten mnie zjada»)” (s. 234), o Hiobie w ujęciu Kamińskiej: „Odrobił lekcję nieadekwatności rzeczywistości Transcendentnej do naznaczonych antropomorfizmem możliwości ludzkiego poznania” (s. 542), a wreszcie o erotyzmie Kierca: „przekraczanie granic ciała jest agresywne, brutalne, niemal sadystyczne, związane z **dużą** (sic!) determinacją” (s. 417). Najczęściej jednak posługuje się zdaniami niejasnymi, które lubi ozdobić makaronizmem lub jakimś terminem teoretycznym. Znamienny jest pod tym względem dłuższy cytat dotyczący Różewicza:



Autora *Niepokoju* walczącego z postawą *poetus religiosus* i *metaphysicus*, choć jednocześnie nie rezygnującego z poszukiwań *homo querens*, permanentnie podejmującego kwestie obecności i śladu Boga czy transcendentnej rzeczywistości, nie opuszcza ironiczny ton i przenikliwość człowieka doświadczonego, który „przeżył, widział i wie”, a przez to wątpi w możliwość wiary. [...] Dobrze rozpoznał on dychotomię między pozornym a prawdziwym pierwiastkiem świata, osiągalnym a urojonym celem człowieka, zwłaszcza twórcy; materię, którą karmi się poezja transcendentalistów (s. 585–586)<sup>3</sup>.

Nie chcę już zasypywać czytelnika gradem innych zastrzeżeń, ale spiszę jeszcze kilka. Nie wiem, skąd autorka bierze pewność, że wiersz Miłosza *Późna dojrzałość* jest świadectwem religijnie rozumianego nawrócenia? Czy takich świadectw „nawrócenia” nie znajdziemy więcej, zwłaszcza w kalifornijskim okresie jego twórczości? Nieprawdą jest, jak utrzymuje Sołtys-Lewandowska, że Charles Taylor w *A Secular Age* pozostaje ślepy na – cokolwiek to znaczy – ścieżkę „nadprzyrodzoną związaną z potrzebami transcendentnymi” (s. 16). Przecież jedną z najważniejszych części jego studium jest rozdział *Nawrócenia*, w którym z wyraźną aprobatą opisuje paradygmatyczne poszukiwania Gerarda Manleya Hopkinsa i Charles’a Péguy. Trudno się też zgodzić z komentarzem dotyczącym postsekularyzmu Jürgena Habermasa. Niemiecki filozof nie „obwieścił końca dominacji oświeceniowego myślenia” (s. 172), lecz rewidował wąskie pojęcie sekularyzacji<sup>4</sup>. Upomnę się wreszcie o honor tryka, który na pewno nie jest „w potocznym rozumieniu konotowany [...] ze starością” (s. 409). Tryk nie ma nic wspólnego z „przykiem”. Kojarzy się (także w komentowanych wierszach Kierca) wyłącznie z jurnością.

## Bibliografia

- Barańczak S., *Dramatyczna niegramatyczność* [w:] *idem, Przed i po. Szkice o poezji krajowej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Londyn 1988.
- Gutowski W., *Wśród szyfrów transcendencji: szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Joas H., *Post-Secular Religion? On Jürgen Habermas* [w:] *idem, Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*, transl. A. Skinner, London 2008.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Nieuwerkerken A., van, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998.

<sup>3</sup> Komentarze autorki na stronie 342 każą przypuszczać, że słowo *transcendentalia* pojmuje ona błędnie jako związane z transcendencją.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9. Por. także: H. Joas, *Post-Secular Religion? On Jürgen Habermas* [w:] *idem, Do We Need Religion?*, transl. A. Skinner, London 2008.

Przymuszała B., *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w polskiej poezji współczesnej*, Kraków 2006.

Sawicki S., *Sacrum w literaturze* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.

Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Mass.,—London 2007.